

EL TIEMPO Y LA CONCIENCIA

Mario Toboso Martín

Instituto de Filosofía, CCHS, CSIC

María G. Navarro, Antolín Sánchez Cuervo y Betty Estévez (eds.). *Claves actuales de pensamiento* (pp. 337-357). CSIC – Plaza y Valdés. Madrid. 2010.

RESUMEN

En este trabajo abordamos el estudio de la relación entre el tiempo y la conciencia, según el desarrollo siguiente: en primer lugar (1) exponemos un argumento habitual, de carácter realista, que afirma la existencia del tiempo al margen de la conciencia cognoscitiva. Seguidamente, damos réplica al argumento anterior desde una posición fenomenológica e idealista (2). A continuación (3) analizamos la naturaleza de la realidad fuera de los límites de la representación del sujeto cognoscente, lo que nos lleva del dominio de la conciencia intencional sujeto-objetiva al ámbito de la *conciencia pura*. Acto seguido (4) consideramos la *Presencia* asociada a la conciencia pura en relación con el debate clásico entre el tiempo y la eternidad. Sigue (5) la descripción de las notas básicas que caracterizan la inmersión de la conciencia intencional en la conciencia pura. Proponemos, finalmente (6), una noción ampliada de *Temporalidad* en la que se conjugan tanto la temporalidad de la conciencia cognoscitiva como la Presencia característica de la conciencia pura.

1. Sobre la ausencia hipotética del sujeto cognoscente.

Algunos argumentos indagatorios —de carácter realista— sobre la naturaleza del tiempo suelen plantearse apelando a una hipotética desaparición, o ausencia, del sujeto y de la conciencia cognoscitiva. Así, por ejemplo, se dice: imaginemos que desapareciese del Universo todo sujeto cognoscente; no por ello dejaría la Tierra de dar vueltas alrededor del Sol, ni lo que ahora llamamos «días» dejarían de sucederse. ¿Qué impediría, intelectualmente, preguntarse acerca de *cuántos días hace* que nadie ve salir el Sol? No por ser fácticamente imposible la pregunta dejaría de tener pertinencia ni respuesta desde un punto de vista aritmético. Pretende este argumento que a la hipotética desaparición de la conciencia le sobreviviría, pues, un tiempo, ya que habría movimiento, y por ello también, teniendo en cuenta la definición de Aristóteles, un *número* (contable, aunque no contado) *del movimiento*.

En consecuencia —admiten quienes sostienen este razonamiento—, la ausencia del cognoscente no haría desaparecer el tiempo, porque habría movimiento, cambio y devenir, pero ese tiempo —concluyen— no agregaría días «pasados» ni traería días «futuros», pues estos sólo lo son para la conciencia, en este caso ausente; únicamente agregaría días «presentes» a días «presentes», como la reiteración de «hoy». En este sentido explican que el tiempo sólo necesita de la conciencia para ser lo que *ya no es* y lo que *todavía no es* en la suma de pasado, presente y futuro; no necesita de la conciencia para ser lo que *es* en sí mismo: tiempo presente que permanece presente. Así, al margen de cualquier sujeto y conciencia que recuerde días pasados y aguarde días futuros, el mundo se asienta, concluyen, en una actualidad perdurable que siempre es «ahora», sin ser nunca el mismo ahora. El tiempo, por lo tanto, no necesitaría de la conciencia para constituirse como lo que consideran el tiempo *real* del mundo objetivo, sino para ser tiempo de la conciencia.¹ Quienes plantean este argumento tildan, por ello, de ilusoria la idea que la conciencia añade al mundo, según la cual la realidad del tiempo implicaría la suma de pasado, presente y futuro.

Según afirman, esa reiteración de «hoy» constituye lo que denominan la *sucesión pura* del presente a sí mismo, su continuación, o de una manera más sencilla, su propia «presencia». La sucesión pura, sin Memoria ni Proyecto, sin pasado ni futuro, representativa del perpetuo «hoy» del mundo objetivo, correspondería a «la verdad del tiempo», aunque solamente podamos referirnos a ella de una manera *impura*, apelando a las nociones de pasado, presente y futuro, ya que —según sus defensores— el lenguaje, elaborado por y para nosotros, refleja el estado subjetivo de la conciencia y no el estado objetivo del mundo. De esta manera, sería la conciencia, porque recuerda y espera, la que daría existencia a otra cosa que el presente, y esta «otra cosa que el presente» no puede ser sino el pasado y el futuro.² Quienes argumentan a favor de este enfoque señalan que en nosotros el «hoy» sucede al «ayer»; pero en el mundo objetivo, el «hoy» sucede al «hoy», pues habiendo movimiento, cambio y devenir cada ahora se sucederá a sí mismo sin tregua, siendo siempre «hoy», pero nunca el mismo. Siempre es «ahora», pero todos los ahoras son diferentes.

Como alternativa a este argumento de carácter netamente realista, el planteamiento fenomenológico de Merleau-Ponty afirma que si el mundo objetivo es incapaz de llevarnos a la realidad del tiempo, no es porque sea demasiado angosto que la conciencia deba añadirle un pliegue de futuro y uno de pasado, sino porque «está demasiado lleno para que en él quepa el

¹ Comte-Sponville (2001) *¿Qué es el tiempo?*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, pp. 30-34.

² Ibid. pp. 77 y 33.

tiempo».³ Pues el pasado y el futuro no existen más que demasiado en el mundo, existen en presente, y lo que le falta al Ser para ser temporal es precisamente el ya no ser del antaño y el todavía no ser del mañana. Así, si separásemos el mundo objetivo de las perspectivas finitas que dan al mismo y lo propusiéramos en sí, no podríamos encontrar en él, por todas partes, más que «ahora». Pero estos ahora, al no presentarse conjuntamente a nadie, no tendrían carácter temporal y no podrían sucederse, careciendo por ello de la posibilidad de constituir un transcurso. Por tanto, la definición de «tiempo», implícita en las comparaciones del sentido común, que lo formula como una sucesión pura de ahora, no sólo comete el error de tratar el pasado y el futuro como actuales, sino que además es inconsistente, porque destruye el sentido de las nociones de «ahora» y de «sucesión».

Se entiende, por tanto, que bajo una perspectiva plenamente objetivista, que conciba las cosas con independencia de la conciencia, no se puede alcanzar la comprensión del tiempo, porque en ese enfoque el tiempo ni siquiera se nos muestra, más que en la forma de una obstinada y continua actualidad perdurable, cuyo ahora nunca es el mismo, y que constituiría la seña de identidad del mencionado tiempo del mundo objetivo; de un mundo que sería atemporal, o mejor dicho, ajeno a lo temporal, y cualquier teoría que lo intentase pensar tendría que tomar en consideración esa imposible y paradójica sucesión de ahora que se pretende sea, además de un hecho plenamente objetivo, la determinación más propia del transcurso del tiempo.⁴ A la hora de interpretarla, debemos entender claramente que quienes mantienen la idea de la sucesión pura de ahora como «la verdad del tiempo» consideran que, puesto que sin conciencia ni sujeto cognoscente el tiempo ya no constaría de pasado ni futuro, tendríamos el citado mundo objetivo enmarcado en una especie de *parametrización* temporal según una variable «t»; en el fondo, la representación concreta de un «tiempo enteramente deshumanizado».⁵ Se llega así a la consabida imagen de un mundo de fenómenos parametrizado en función de la variable «t». Una imagen que, dicho sea de paso, resulta tan útil como necesaria para el desarrollo de las teorías científicas y de su capacidad predictiva, aunque muy limitante para el estudio del tiempo.

2. Réplica al argumento expuesto en el punto anterior.

Nuestra discrepancia con el argumento realista expuesto se basa en que debemos tener en cuenta que, aunque esa parametrización no participe de las determinaciones pasado y futuro, propias de la proyección temporal de la conciencia, ello es debido a una simplificación de

³ Merleau-Ponty (2000) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, p. 420.

⁴ Sánchez (1998) *Tiempo y sentido*, Madrid, Biblioteca Nueva – UNED, p. 234.

⁵ Bachelard (1999) *La intuición del instante*, México, FCE, p. 15.

carácter representativo, antes que a un avance esencial sobre la naturaleza real y objetiva del tiempo. En nuestra opinión, lo que se está dando por supuesto de una manera errónea en el argumento referido —siendo así el punto en que pierde su coherencia— es que la imagen parametrizada del mundo supuestamente objetivo en la que debería inscribirse, en este caso, el movimiento de la Tierra en torno al Sol, es independiente del sujeto y de la conciencia cognoscitiva, y por ello les sobreviviría tras su hipotética desaparición. No se está teniendo en cuenta el hecho fundamental de que esa imagen parametrizada, como tal, es una mera *representación*, es decir, simple objeto ligado al sujeto cognoscente de un modo indisociable.

En este punto seguimos a Schopenhauer al considerar que el mundo como representación tiene dos mitades necesarias, esenciales e inseparables. La una es el *objeto*, cuyas formas son el tiempo y el espacio y, por ello, la multiplicidad. La otra es el *sujeto* que, como tal, está fuera del tiempo y del espacio, y aparece de manera total e indivisa en cada ser capaz de representación; cada uno de estos, con la misma integridad que los restantes millones, completa junto con el objeto el mundo como *representación*; pero si desapareciese cada uno de ellos, desaparecería también el mundo como representación, pues sus dos mitades son inseparables, incluso para el pensamiento. Cada una tiene sentido sólo por y para la otra, y nace y desaparece con ella, limitándose, además, de manera recíproca, ya que allí donde el objeto empieza, termina el sujeto, y viceversa. La comunidad de tales límites se manifiesta, precisamente, en el hecho de que las formas generales de todo objeto, que son tiempo, espacio y causalidad, pueden ser conocidas completamente, asimismo, partiendo del sujeto y sin llegar al conocimiento del objeto; es decir, hablando en lenguaje kantiano, existen *a priori* en su conciencia cognoscitiva.⁶

En conclusión, ningún objeto se puede pensar fuera de su relación con un sujeto cognoscente sin caer en contradicción. Contrariamente, el dogmatismo realista considera la representación como efecto del objeto, y pretende separar lo que es uno, a saber: la representación y el objeto, admitiendo como causa de la representación, un *objeto en sí* independiente del sujeto, cosa imposible de concebir, pues, como tal objeto, presupone siempre al sujeto, siendo su representación. Por ello debe refutarse al dogmático, que interpreta la realidad del mundo como independiente del sujeto, que tal realidad pueda existir, pues el mundo de los objetos es siempre representación, y precisamente por esto se halla condicionado perpetuamente por el sujeto.⁷

⁶ Schopenhauer (2000a) *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, p. 20.

⁷ Ibid., p. 27.

Vemos, entonces, que la hipotética desaparición del cognoscente conllevaría implicaciones ontológicas mucho más profundas que las conclusiones erróneas extraídas del mencionado argumento; implicaciones que, de hecho, lo invalidan. No se puede establecer, pongamos por caso, la independencia ontológica de una fotografía con relación a la cámara y al fotógrafo que la hicieron por el simple hecho de que, desaparecidos éstos, pueda permanecer aquélla. Esta analogía ilustra la conclusión principal que persigue el argumento en cuestión, a saber, que sacados de escena el sujeto y la conciencia cognoscitiva, permanecería todo aquello que no es sino representación.

Nosotros, al contrario, mantenemos que con la desaparición del cognoscente se desvanecería el mundo como representación, pues no es posible pensar el objeto con independencia del sujeto que le es correlativo. En este sentido debemos notar que «el realismo pasa por alto que el llamado ser de estas cosas reales *no es absolutamente nada más que un ser representado*; o si se persiste en llamar ser representado nada más que a la inmediata presencia en la conciencia del sujeto, entonces el ser de estas cosas reales será sólo una posibilidad de ser representado; el realismo pasa por alto que el objeto, fuera de su relación con el sujeto, no es ya objeto, y que si se le quita esta relación, o se hace abstracción de ella, desaparece toda existencia objetiva.»⁸ En torno a esta cuestión Schopenhauer se remite a Kant, de quien nos dice que sostiene con la misma decisión que Berkeley, y que él mismo, que el mundo externo existente en el espacio y en el tiempo es una mera representación del sujeto que lo conoce, de ahí que aquél afirmase sin reserva: «Si quito el sujeto pensante, queda abolido todo el mundo corpóreo, que no es nada más que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto y un tipo de representación del mismo».⁹ Volviendo al argumento realista que aquí nos ocupa: si el sujeto desapareciese en un sentido ontológico pleno, cabría preguntarse, entonces: ¿a qué «sujeto» —ahora ausente— podría referirse, como *representación* que es, el movimiento orbital de la Tierra alrededor del Sol?

3. La realidad al margen de la conciencia cognoscitiva.

Si despojamos al mundo de todo lo relacionado con la proyección de la conciencia hacia el pasado y el futuro, lo único que nos queda es una cierta forma de «presente». Esta consideración se resume adecuadamente en las siguientes palabras: «El alma, porque recuerda, porque prevé, porque espera o teme, es la que da existencia a otra cosa que el presente. Ahora bien, “otra cosa que el presente” no puede ser sino pasado y futuro: sólo

⁸ Schopenhauer (1989a) *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, p. 66.

⁹ Schopenhauer (2000b) *Crítica de la filosofía kantiana*, Madrid, Trotta, p. 44.

puede ser tiempo prolongado, ponderoso, inmensa cadena para la ínfima perla del presente...»¹⁰ Pero tal «presente» no debe interpretarse como un punto fugaz ubicado en el intersticio entre el pasado y el futuro, cuya sucesión pura daría lugar a la reiteración de «hoy», sino como una forma de presente estático que permanece «siempre presente», a la que denominaremos «Presencia». La Presencia se aleja por completo, pues, de la forma proyectiva temporal característica de la conciencia cognoscitiva en la temporalidad del sujeto. Partiendo de estas consideraciones vamos a interpretar la Presencia como la condición atemporal *anterior*, en un sentido ontológico, no cronológico, a la temporalidad del cognoscente. El mundo de los objetos y de la representación posee, así, «otra cara», su Realidad, que corresponde a su naturaleza esencial, *anterior*, en el mismo sentido ontológico, a la actividad representativa de la conciencia cognoscitiva; esa «otra cara» es lo que los textos budistas chinos y japoneses denominan «el rostro originario»,¹¹ y los hindúes el «Testigo» ligado a la «conciencia pura» sin objeto, y corresponde al aspecto que tomaría el mundo, enmarcado en la Presencia, tras la hipotética desaparición del sujeto. Nos referimos así a la Presencia como la cualidad propia de «Lo Real» en ausencia del cognoscente y de la conciencia cognoscitiva, correspondiente a la naturaleza del Testigo y de la conciencia pura. Nada más alejado, por tanto, del mundo de los objetos relativos a la conciencia sujeto-objetiva y de la realidad que pretende atribuirles el argumento realista expuesto.

La desaparición, o ausencia, del cognoscente nos lleva del dominio de dicha conciencia al ámbito de la conciencia pura sin objeto, de manera que el Testigo aparece si el cognoscente desaparece. Dicho de manera más precisa, no se trata de quitar al cognoscente para dar entrada al Testigo, sino que éste se define como la ausencia de aquél. Podemos identificar, pues, la ausencia del cognoscente con la Presencia del Testigo. En la transición de la conciencia cognoscitiva a la conciencia pura es abolida la naturaleza intencional propia de aquélla, lo que se relaciona con la disolución de la dualidad sujeto-objetiva esencial a dicha naturaleza.¹²

¹⁰ Comte-Sponville, 2001, p. 33.

¹¹ Lahiry (2003) *La búsqueda de la verdad*, Palma de Mallorca, Olañeta, p. 13. Publicado originariamente como artículo en *Prajñā*, Banaras Hindu University Journal, vol. VIII (2), marzo (1963)

¹² De larga tradición en el ámbito de la filosofía, la noción de *intencionalidad* cobra importancia especial en la fenomenología de Husserl, destacándose como el problema capital de la misma (Husserl (1993) *Ideas*, México, FCE, p. 348). Como propiedad fundamental de la conciencia cognoscitiva, la intencionalidad caracteriza las vivencias, por cuanto corresponde siempre a éstas ser «conciencia de algo». Así, una percepción será una percepción de algo, digamos de una cosa percibida; un juzgar, un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear, de un objeto deseado, etc. Llevada a cabo una vivencia (o acto) intencional de manera actual, en ella el sujeto cognoscente «se dirige hacia» el objeto intencional, que es el correlato pleno del acto de conciencia, llevando a cabo, por medio de dicho «dirigirse hacia», la *conciencia de* ese algo.

Es en este punto en el que la tradición oriental aporta un elemento nuevo o, por lo menos, ignorado por el pensamiento occidental: la práctica unánime de rebasar el carácter intencional de la conciencia sujeto-objetiva con la búsqueda intuitiva de lo que al margen del conocimiento de lo particular, liga y subyace a los diferentes estados de conciencia, y se puede definir como la verdadera conciencia pura. Esta intuición exige que se suprima el lazo intencional que oculta automáticamente la conciencia pura en la relación sujeto-objetiva.

Para la filosofía occidental, la conciencia no existe como algo separado de los objetos representados en ella; es decir, no admite una conciencia sin objetos. La condición básica de funcionamiento de la conciencia cognoscitiva remite, por tanto, a la relación sujeto-objeto, que se manifiesta como la base misma de todo nuestro conocimiento, mal llamado «subjetivo» u «objetivo» según predomine un elemento u otro de la relación, aunque en ningún caso puede darse la ausencia de alguno de ellos.¹³ Para los pensadores occidentales la conciencia siempre va unida a algún objeto, y no se puede separar de lo representado, de ahí el calificativo de «intencional» que le aplicara Husserl. El pensamiento occidental se ha sentido satisfecho con la observación del carácter intencional de la conciencia y no se ha planteado la cuestión de averiguar si su ámbito no será, tal vez, más amplio que el que se revela en el marco de la simple relación sujeto-objetiva. El sujeto que participa en esta relación es el cognoscente. Debe quedar muy claro que la conciencia pura no remite a ningún sujeto del estilo del cognoscente. Es decir, el Testigo no es un «sujeto», en el sentido intencional del término, sino la misma conciencia pura. No existe ninguna diferencia entre ésta y aquél; el Testigo es la conciencia pura en Sí Misma.

Los contenidos intencionales son representaciones de la conciencia cognoscitiva, no de la conciencia pura ligada a la Presencia, que siempre es Una y la Misma, y no admite modificaciones de ningún tipo. La conciencia pura posee una naturaleza propia que puede aprehenderse de forma clara y distinta al margen de las representaciones, pues dichos contenidos intencionales, que son sólo formas de la conciencia sujeto-objetiva, no pueden existir sin aquélla. La ilustración clásica que se propone para comprender esta sutil relación es el ejemplo del oro y las joyas que pueden labrarse con él; ¿podrían existir las joyas en su bella diversidad, si no existiese el oro como su fundamento seguro e invariable? El oro es a las joyas lo que la conciencia pura a las representaciones, y el *Yoga Vasishta* dice: «Quien no entiende de oro, sólo ve el brazalete. No se da cuenta de que únicamente es oro.»¹⁴

¹³ Lahiry, 2003, p. 24.

¹⁴ Ballesteros (1993) *Kant frente a Shankara (El problema de los dos yoes)*, Bhisma, Madrid, p. 252.

4. Al hilo de la Presencia: la relación entre el tiempo y la eternidad.

En la Presencia se reabsorben las categorías temporales propias de la temporalidad del sujeto, y ésta queda abolida. En tales ocasiones se dice que el presente fugaz se nos muestra de una manera estática, como el «presente absoluto» que es la Presencia, sin mezclarse con lo que lo precedió ni con lo que vendrá después; remiten a esos instantes mágicos de los Kierkegaard decía que son la cuña de la eternidad en el tiempo, como si la eternidad dormitase en alguna parte, en el fondo de cada momento. Tomás de Aquino explicaba que la eternidad se halla siempre presente en cualquier momento del tiempo. Para ilustrar la relación entre ambas nociones consideraba el trazado de una *circunferencia*; en ella cualquiera de sus puntos no coexiste con todos los demás, sino que es la sucesión ordenada de los mismos la que da origen a esta figura, pero el *centro* —que está *fuera* de la circunferencia— sí se encuentra en relación inmediata con todos sus puntos. La eternidad es como el centro de la circunferencia, que es el tiempo. Simple e indivisible, la eternidad abarca el curso completo del tiempo, y todo momento de éste le es igualmente presente (*Summa contra Gentiles*, I, LXVI). En la imagen que aquí se plantea la eternidad sería como el eje inmóvil en torno al cual giraría la rueda del tiempo, y cada uno de sus momentos estaría, en contra de lo que pudiera pensarse, preñado de eternidad por su relación con aquello que está *fuera* del tiempo.¹⁵

La conjunción paradójica de tiempo y eternidad ha perturbado al ser humano en todas las épocas, y su tensión persistente impregna las grandes religiones del mundo.¹⁶ Es ésta una idea que se expresa en la siguiente declaración: «El gran secreto de nuestro *ser* y *no-ser* descansa sobre la contraposición entre tiempo y eternidad o, lo que viene a ser lo mismo, sobre la antinomia de que el tiempo sea subjetivamente un punto y objetivamente una secuencia cronológica indefinida; pero, ¿quién capta ese presente indiviso y sempiternamente actual? Es algo enteramente inimaginable que cuanto *existió*, en un determinado instante y con toda la fuerza de la realidad, pueda luego *no-ser* durante un tiempo indefinido.»¹⁷

Sobre la relación entre el concepto de tiempo —y sus dimensiones— y la idea de eternidad ya se interrogaba San Agustín: «Pero de esos dos tiempos, pasado y futuro, ¿cómo pueden existir si el pasado ya no es y el futuro no existe todavía? En cuanto al presente, si siempre fuera presente y no se convirtiera en pasado, ya no sería tiempo, sino eternidad.»¹⁸ Conviene advertir que no debemos interpretar la idea de eternidad como si implicase una duración

¹⁵ Klein (2005) *Las tácticas de Cronos*, Madrid, Siruela, p. 145.

¹⁶ Davies (1996) *Sobre el tiempo*, Barcelona, Crítica, p. 24.

¹⁷ Schopenhauer (1996) *Manuscritos berlineses*, Valencia, Pre-textos, p. 253.

¹⁸ Agustín de Hipona (1999) *Confesiones*, Madrid, Alianza, Libro XI, 14.

infinita *en el tiempo*, sino como «presente que sigue presente».¹⁹ San Agustín lo identificaba con el «eterno presente» o el «hoy perpetuo» de Dios (*Confesiones*, XI, 11 y 13).

La definición clásica de la noción de eternidad es debida a Boecio, y la expresamos en las líneas que siguen: «El consentimiento unánime de todos los seres dotados de razón es que Dios es eterno. Consideremos, pues, qué es la eternidad. Ésta nos descubrirá tanto la naturaleza de Dios como la ciencia o conocimiento divino. La eternidad es la posesión total y perfecta de una vida interminable. Una definición que resultará más clara si la comparamos con las cosas temporales. Todo lo que vive en el tiempo está presente y discurre desde el pasado al futuro. Y nada en el tiempo puede abarcar de forma simultánea toda la duración de su existencia... En la vida actual no se vive más que el presente fugaz y transitorio. Todo cuanto está sometido a la ley del tiempo, aunque no haya tenido comienzo y su vida se prolongue a lo largo de la infinitud del tiempo (como Aristóteles sostiene del mundo) no puede considerarse propiamente eterno...

»Aquel que abarca y comprende de forma simultánea toda la plenitud de la vida interminable y a quien no le falta nada del futuro ni se le ha escapado el pasado, podrá calificarse con toda propiedad de eterno.»²⁰

Constituye, no obstante, una equivocación muy frecuente confundir la noción de eternidad con la de una prolongación y duración infinitas *en el tiempo*. Cabe decir que ya Boecio previno contra la amenaza de esta confusión: «Pero una cosa es alargar indefinidamente una existencia sin límites, como la del mundo en la teoría de Platón, y otra abarcar toda la vida eterna en un presente simultáneo. Esto, naturalmente, pertenece a la inteligencia divina...

»El fluir infinito de las cosas temporales es un intento de imitar de algún modo siempre actual la quietud, una vida inmóvil...

»[...] Por eso, si queremos llamar a las cosas por su nombre, sigamos a Platón y digamos que Dios es eterno y el mundo perpetuo.»²¹

Schopenhauer también se expresó acerca de esta cuestión, apelando al concepto de eternidad para argumentar en favor de la concepción kantiana relativa a la idealidad transcendental del tiempo: «Realmente está la conciencia de la idealidad del tiempo hasta en el fondo del concepto de la eternidad. Esta última es, esencialmente, la opuesta al tiempo, y los inteligentes han comprendido su concepto, sintiendo que el tiempo está sólo en nuestro intelecto y no en la esencia de las cosas. Sólo la incomprensión de los muy incapaces no ha sabido explicarse el concepto de la eternidad de otro modo que el de un tiempo infinito. Esto

¹⁹ Comte-Sponville, 2001, p. 74.

²⁰ Boecio (1999) *La consolación de la filosofía*, Madrid, Alianza, p. 182.

²¹ Ibid., p. 183.

obligaba a los escolásticos a afirmar: *Aeternitas non est temporis sine fine successio, sed nunc stans*; pues ya lo había dicho Platón en el *Timeo*, y Plotino lo repite. Se puede llamar, con esta intención, al tiempo, la eternidad estirada, apoyando en ella la afirmación de que no podría existir el tiempo si no existiese una eternidad.»²²

Para comprender claramente el significado de la noción de eternidad resulta provechoso atender a su sentido etimológico. La palabra «eternidad» significa «ser-siempre» (*aión = aei on*), aunque «siempre», dicho no del tiempo, sino del todo incorruptible sin principio ni fin, sugiere introducir las nociones falsas de etapa o de intervalo de duración temporal, y para evitarlo sería mejor decir simplemente «Ser».²³ En este contexto el término «siempre» no viene a significar lo que podríamos considerar el resumen de una predicación temporal, sino la permanencia en sí misma de un predicado, con independencia de los momentos concretos en que pueda ser enunciado.

El problema de fondo es si el Ser (*Sat*) puede predicarse de lo que se halla en el tiempo, o sólo puede predicarse de entidades, o de una entidad omni-inclusiva que no está en el tiempo y que, por tanto, es siempre la misma. Este problema se expresa en la doctrina hindú de *mâyâ* según la cual el mundo está hecho «del material del arte», aunque no es esta una doctrina de la mera «ilusión», sino de la distinción entre la realidad relativa del artefacto y la realidad mayor del *Artífice* en quien subsiste el paradigma.²⁴ El mundo es una epifanía; y no es culpa de nadie, sino sólo nuestra, si tomamos «las cosas que han sido hechas» como la realidad de acuerdo con la cual han sido hechas. Además, la ilusión no puede predicarse propiamente del objeto, puesto que surge en el sujeto.²⁵

La existencia relativa de «las cosas que han sido hechas» refleja un punto de vista muy antiguo. Instalado en él —nos dice Schopenhauer²⁶— Heráclito lamentaba el flujo eterno de las cosas; Platón hablaba de lo que deviene siempre y nunca es; Spinoza, de meros accidentes de la única substancia a la cual corresponde el verdadero ser y la existencia por sí; Kant opuso

²² Schopenhauer (1989b) *El amor, las mujeres y la muerte*, Madrid, EDAF, p. 264. La idea final aquí expresada es, asimismo, sopesada por Heidegger (2001) *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta, p. 23: «Si el tiempo encuentra su sentido en la eternidad, entonces habrá que comprenderlo a partir de ésta. Con ello, el punto de partida y el curso de la indagación estarían previamente diseñados: de la eternidad al tiempo. Este modo de plantear la cuestión es correcto en el supuesto de que dispongamos del mencionado punto de partida, es decir, que conozcamos y comprendamos adecuadamente la eternidad.»

²³ Coomaraswamy (1999) *El tiempo y la eternidad*, Barcelona, Kairós, p. 58

²⁴ En la mayor parte del pensamiento hindú *mâyâ* es la ilusión, y lo que la humanidad cree real es de hecho el sueño de Brahma, el dios Creador que sueña el Universo. El sueño lo mantiene Visnú, el Conservador, que usa *mâyâ* para tejer la compleja tela que conocemos como realidad. No es que el mundo sea una ilusión, sino nuestra percepción de él. Mientras suponemos que la realidad está compuesta por multitud de objetos, estructuras y acontecimientos, la teoría de *mâyâ* afirma que todas las cosas son Una. Las categorías racionales son meras fabricaciones de la mente humana, sin realidad última.

²⁵ Coomaraswamy, 1999, p. 13.

²⁶ Schopenhauer, 2000a, p. 22.

lo conocido de este modo, como mera apariencia, a la cosa en sí; finalmente, la misma verdad, expresada de una manera totalmente distinta, constituye una doctrina principal de los *Vedas* y *Puranas*, la doctrina de *mâyâ*, con la que no se entiende sino lo que Kant denominó el *fenómeno*, por oposición a la *cosa en sí*.²⁷ Pues la obra de *mâyâ* se delata justamente en la forma de este mundo sensible en el que estamos: un hechizo provocado, una apariencia inestable, irreal en sí misma y comparable a la ilusión óptica y al sueño, un velo que envuelve la conciencia humana; algo de lo que es igualmente falso que verdadero decir que es como que no es.

La creencia de que el paradigma entero de la experiencia temporal humana está enraizado en algún tipo de ilusión desconcertante constituye un hilo común que recorre la historia del pensamiento. A partir de esta creencia se afirma que el transcurso del tiempo puede ser controlado, e incluso suspendido, junto con la actividad de la conciencia cognoscitiva. Para quienes mantienen este punto de vista, la Realidad verdadera trasciende el tiempo. Los europeos lo denominan *eternidad*. Los hindúes lo refieren como *moksha* y los budistas como *nirvana*.²⁸ La famosa liberación de la que tanto hablan los orientales es, pues, una liberación de la potencia ilusoria de la conciencia cognoscitiva que nos limita a creer en una realidad alojada *en el tiempo*.

5. La conciencia del tiempo al margen de la temporalidad.

Nos interesa ahora indagar en la naturaleza de las ocasiones en las que la conciencia del tiempo, habitualmente transcurrente, se asienta en la Presencia. Consideremos, sobre esta cuestión, las siguientes apreciaciones: «¡Sugiero que es probable que estemos equivocados al aplicar las reglas usuales para el concepto *tiempo* cuando consideramos la consciencia! [...], pienso que es probable que *estemos* «errados» sobre nuestras percepciones del progreso temporal... Un ejemplo extremo es la capacidad de Mozart para «captar de golpe» una composición musical entera “por larga que pueda ser”. Debemos suponer, por la descripción de Mozart, que este «golpe» contenía la esencia de la composición entera, pese a que el intervalo de tiempo real, en términos físicos ordinarios, de este acto consciente de percepción no fuera en modo alguno comparable con el tiempo que se necesitaría para ejecutar la

²⁷ Los *Vedas* son, junto con los *Puranas*, los textos sagrados hindúes. La era de la ocupación aria en India coincide con la composición de los *Vedas*, y suele conocerse como periodo védico. Hay cuatro *Vedas*: el primero, el *Rigveda*, fue compuesto antes del año 1200 a. C., seguido por el *Samaveda*, el *Yajurveda* y, finalmente, el *Atharvaveda*. Los *Puranas*, compilados entre los siglos IV y XII, aunque muy anteriores en su origen, contienen una cantidad enorme de material mitológico, del que surgieron la mayor parte de los panteones y poemas épicos del hinduismo posterior. Los dieciocho principales *Puranas* están dedicados a los *trimurti*, la Trinidad hindú: Brahma, el Creador; Visnú, el Conservador; y Siva, tanto creador como destructor.

²⁸ Davies, 1996, p. 23.

composición.»²⁹ Al respecto de lo que aquí tratamos, se dice de Mozart que «primero escuchaba sus composiciones, no frase a frase, sino como un *totum simul*, y pensaba que esta “escucha efectiva de la totalidad junta” era mejor que la subsecuente escucha de la totalidad extendida.»³⁰

Una de las características fundamentales de la apercepción basada en la Presencia es que en ella aparece de una manera simultánea y presente todo lo que se muestra fragmentado y disperso en la temporalidad. En relación con esta cuestión, queremos dejar constancia del siguiente ejemplo notable; nos lo ofrece Dante, en el momento de alcanzar la deseada *visión* de la divinidad, y en él debemos reconocer los elementos de conciencia que venimos indicando:

¡Gracia abundosa que me dio osadía
de ahondar mi vista así en la Luz eterna,
tanto que lo vi todo en ese día!

En su profundidad vi que se interna,
atado con amor en un volumen,
cuanto en el mundo se desencuaderna:

sustancias, accidentes, cuanto asumen
ambos de relación en su estructura,
todo unido y mentado aquí en resumen.

La forma universal de esta atadura
creo haber visto, pues que me hago cargo
de sentir al decirlo gran ventura.

En un soplo sentí mayor letargo
que veinticinco siglos con la empresa
que a Neptuno asombró en la sombra de Argo.³¹

La superación de la temporalidad puede producirse también por medio del recuerdo y del retorno súbito del pasado a la conciencia, a través de una especie de «chispazo instantáneo y

²⁹ Penrose (1991) *La nueva mente del emperador*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, p. 550.

³⁰ Coomaraswamy, 1999, p. 92.

³¹ Dante, *Divina Comedia*, Paraíso XXXIII, 82-96; versión poética de Abilio Echeverría para Alianza Editorial (1995). Idéntica referencia a lo aquí citado sobre la visión de la «forma universal» por parte de Dante hallamos también en Coomaraswamy, 1999, p. 92, en relación, nuevamente, con la «experiencia de la eternidad». Tiene gran interés poner en relación lo aquí extraído de la *Divina Comedia* con el canto XI de la *Bhagavad Gita*, quizá el texto más leído del hinduismo, en el que el dios Krishna concede también al devoto guerrero Arjuna el privilegio de ver la «forma universal».

sobrecogedor que procurase la visión inmediata de lo eterno, como en el caso de aquella memoria “inspirada” que surge en el instante gracias al aroma de unas magdalenas o al perfume del espino.»³²

Cabe señalar que las experiencias íntimas que venimos describiendo, ya sean de carácter artístico o religioso, presentan aspectos muy interesantes de cara al análisis de la conciencia. En ellas, la actividad cognoscitiva, por medio de la contemplación, la fe religiosa o la devoción, se convierte en algo tan sutil que llega a reflejar la conciencia pura. Como todavía se trata de un *conocimiento*, dicho reflejo «es interpretado» por el sujeto particular siguiendo sus propias convicciones personales, artísticas o religiosas, lo que no impide que dicha actividad se eleve a un estado de gozo y calma poco habitual. Pero tales experiencias implican aún la relación sujeto-objetiva —entre el devoto y la concepción de la divinidad, o entre el artista y el objeto de su obra—, si bien no por ello dejan de tener las mismas un extraordinario poder de transformación sobre el individuo. Por ello, esas experiencias no son las más profundas; según hemos señalado, las categorías y representaciones de la conciencia cognoscitiva son superposiciones ilusorias que velan la conciencia pura, siempre presente, siempre activa y en funcionamiento; invariable en todas las situaciones y a todos los niveles. Más allá, por lo tanto, de la manifestación de la conciencia pura como simple *reflejo* está la *identificación* con el Testigo en la aprehensión de Lo Real.

Los místicos han perfeccionado técnicas meditativas para favorecer las ocasiones que permiten escapar del tiempo y ser Testigo —digámoslo así— de la Presencia de la conciencia pura. Así se describe, a grandes rasgos, una de tales experiencias: «La secuencia temporal se transforma en una coexistencia simultánea; la existencia de las cosas una al lado de otra en un estado de interpenetración mutua... un continuo vivo en el que el tiempo y el espacio están integrados.»³³ Siguiendo, por ejemplo, el camino de la autorrealización, a través del *Vedānta Advaita*, se aspira a alcanzar la experiencia de una Realidad verdaderamente atemporal, no en el sentido de una duración sin fin, sino como compleción *instantánea* que no requiere para sí ni un antes ni un después.³⁴ A tal respecto, se caracteriza la noción de *instante* (*ksana*, en sánscrito) como el *punto* de apoyo para el paso a lo atemporal, en relación con un tipo de ilu-

³² Sánchez, 1998, p. 246.

³³ Davies, 1996, p. 25.

³⁴ Ibid. El término *Advaita* denota un epíteto distintivo que significando «no-dualidad» define la meta en vista de la cual están ordenados los enunciados del *Vedānta* —la parte final y conclusiva de los *Vedas*— conocidos como *Upanishads*. Más que invocar a dioses externos, las *Upanishads* buscan a un dios interior, de modo que el énfasis se traslada desde los ritualizados actos de sacrificio a la búsqueda de *Brahman*. Aunque no puede ser comprendido y es inefable, hay una chispa eterna de *Brahman* en cada ser, que lo anima con *âtman*. Las *Upanishads* enseñan que, dejando de lado la ilusión (*mâyâ*) del mundo exterior que se ofrece al conocimiento, se puede desvelar la unión entre *âtman* y *Brahman* por medio de la meditación, el yoga y el ascetismo.

minación repentina en que se engloba en tal *instante* todo el devenir pasado y futuro. En el estado de quietud asociado, el individuo concernido deja de ser tal individuo; liberado de los lazos causales y concentrado en la Presencia misma del Testigo (*âtman*), reposa en la estabilidad del «in-stante». Tanto en el budismo como en otras tradiciones espirituales, tal *instante* adquiere una marcada nota kairológica, en la medida en que proporciona —en tanto que «instante favorable»— la liberación del yugo temporal.³⁵

La realización de este tipo de experiencia entraña la transformación del *nunc fluens* (el ahora fugaz) que otorga a la conciencia su característica naturaleza transcurrente, en *nunc stans* (el ahora que permanece), y resulta factible bajo las condiciones previas necesarias que conducen al meditante a no ser ya consciente de la meditación. Estaríamos hablando de la experiencia de la fusión de la eternidad con un instante; la eternidad, interpretada como la totalidad del tiempo aprehendida en un instante infinitamente corto de iluminación, como característica que explicita la atemporalidad de un estado de conciencia pura en el que las categorías temporales carecen de sentido,³⁶ y Lo Real se muestra como Presencia atemporal.

Una aproximación interesante a la noción de Presencia procede de la experiencia del *satori* en el budismo zen.³⁷ El *satori* es la iluminación (*sambodhi*) que se opone a la ignorancia (*avidyâ*). La iluminación consiste en elucidar espiritualmente los hechos de la experiencia, y no en negarlos ni en renunciar a ellos. La luz por medio de la cual el *satori* ilumina la experiencia también ilumina el mundo de las divisiones y de la diversidad. Este es, precisamente, el significado de la frase budista que afirma que *shabetsu* (el tiempo, la diferenciación) y *byodo* (la eternidad, lo que no es tiempo) son lo mismo. El *satori* tiene lugar cuando la conciencia alcanza el estado de «un solo pensamiento» (*ichinen* en japonés y *ekaksana* en sánscrito). Los eruditos del budismo definen *ichinen* como un *instante* que no contiene ni pasado ni futuro; es decir, en *ichinen* la eternidad se interpone al tiempo o, lo que es lo mismo, el tiempo (la temporalidad) se sumerge en la eternidad (la Presencia). Cuando eso ocurre hay *satori*, y el tiempo se reduce a un punto carente de pasado y de futuro; se trata de «un ahora eterno», de «un presente absoluto» que, desde la perspectiva existencial, no es un concepto lógico ni una abstracción, sino algo totalmente vivo y pleno de vitalidad creativa. El *satori* es la experiencia de este hecho.

La eternidad sólo tiene el semblante de la muerte cuando se sostiene a sí misma, es decir, mientras sigue siendo una mera abstracción entre otras muchas. Para que la eternidad sea viva debe descender al orden temporal en donde puedan actualizar todas sus posibilidades,

³⁵ Panikkar, en Ricoeur (1979) *Las culturas y el tiempo*, Salamanca, Sígueme.

³⁶ Rubia (2002) *El cerebro nos engaña*, Madrid, Temas de hoy, p. 287.

³⁷ Suzuki (2003) *Vivir el zen. Historia y práctica del budismo zen*, Barcelona, Kairos, cap. 3.

mientras que el tiempo, abandonado a sí mismo, no tiene campo de operación posible. Para cobrar significado el tiempo ha de fundirse con la eternidad. El tiempo en sí mismo no existe, y del mismo modo la eternidad es impotente sin el tiempo. La noción de tiempo sólo es posible en nuestra experiencia de eternidad. Cada momento de nuestra vida jalona los pasos de la eternidad. Para asir la eternidad la conciencia cognoscitiva (*chitta*) debe despertar a la conciencia pura (*Chit*) en el preciso instante en el que la eternidad levanta el pie para hollar el tiempo. Este instante es lo que se conoce como «ahora eterno», o «presente absoluto» (Presencia), un punto de tiempo en el que no hay pasado acechando ni futuro aguardando. La conciencia de quienes despiertan al *satori* permanece firmemente anclada en ese instante.³⁸

6. La noción ampliada de Temporalidad.

La apercepción al margen de la conciencia cognoscitiva, implicada en la aprehensión de Lo Real, se da con independencia de los modos de la temporalidad y tiene en la Presencia su marco adecuado. Una propuesta fundamental de nuestro análisis sobre la conciencia del tiempo es que estos dos marcos —temporalidad y Presencia— deben considerarse de manera conjunta, por medio de una *síntesis* entre los aspectos definitorios inherentes a los mismos. En ese caso, la noción de temporalidad del sujeto cognoscente se podrá interpretar como la particularización de ese marco conjunto en el ámbito de la conciencia intencional sujeto-objetiva, en tanto que la Presencia recogerá su proyección en la situación de la conciencia pura implicada en la aprehensión de Lo Real. A propósito de esta síntesis, proponemos la denominación de «Temporalidad» para referirnos al marco ampliado y conjunto que reúne las nociones de temporalidad y Presencia como elementos fundamentales de la conciencia del tiempo.

En términos de la noción de Temporalidad diremos, entonces, que dicha conciencia participa de dos fuentes cualitativamente diversas; una de ellas la temporalidad; la otra la Presencia. Así la conciencia del tiempo que aporta esta noción no es —digámoslo así— totalmente transcurrente (sólo temporalidad), ni totalmente permanente (sólo Presencia). En este sentido podrá decirse que la Temporalidad recoge en su definición la doble naturaleza de la conciencia del tiempo; por un lado su despliegue (*distentio*) fuera de sí misma, en la multiplicidad categorial que le ofrece la noción de temporalidad y, por otro, el deseo de unidad (*intentio*) en la Presencia.³⁹ Tal despliegue es responsable de que *lo mismo* (la Pre-

³⁸ Ibid., pp. 62-65.

³⁹ Los términos entre paréntesis corresponden a la terminología agustina, por medio de los cuales se puede llegar a concebir la subjetividad temporal como una dualidad *distentio* / *intentio*, en la que el alma no sólo se sabe en su

sencia) pueda hacerse *no lo mismo* (la temporalidad que transcurre), en cuanto fractura esencial que media entre el Ser y lo que es en el tiempo, como dispersión del Ser en la pluralidad de sus categorías. Estas consideraciones, sobre la fractura y disgregación del Ser en el tiempo, remiten a la definición clásica de la eternidad, dada por Boecio, que resumimos aquí: «La eternidad es la posesión total y perfecta de una vida interminable... Aquel que abarca y comprende de forma simultánea toda la plenitud de la vida interminable y a quien no le falta nada del futuro ni se le ha escapado el pasado, podrá calificarse con toda propiedad de eterno».⁴⁰

A partir de la noción ampliada de Temporalidad y de la consideración de los elementos que la integran, y el modo en que se hacen patentes en la conciencia del tiempo, se pueden desarrollar y esclarecer las cuestiones referentes a las ocasiones en que dicha conciencia —habitualmente transcurrente— adquiere la forma estática del *nunc stans*. Ello nos acerca al análisis de uno de los aspectos menos reconocidos del espectro de la conciencia del tiempo. Un aspecto que, dicho sea de paso, sólo de manera muy reciente parece extenderse más allá del feudo limitado de las disciplinas en las que tradicionalmente se le ha venido considerando —tales como la filosofía de la religión, la kairológica o la denominada «Filosofía Perenne»—, para adentrarse en el marco propio de estudios diferentes como las ciencias cognitivas, la psicología o la neurofisiología. Puesto que el otro aspecto fundamental de la conciencia del tiempo —ligado a la temporalidad— se expresa igualmente en la síntesis de la Temporalidad, en esta noción ampliada se tiene la vinculación entre los dos aspectos básicos del espectro mencionado, lo que ofrece la posibilidad de explorar la naturaleza de los desplazamientos y transiciones de la conciencia del tiempo entre uno y otro.

REFERENCIAS

AGUSTÍN de Hipona:

— (1999) *Confesiones*, Madrid, Alianza.

BACHELARD, Gaston:

— (1999) *La intuición del instante*, México, FCE.

BALLESTEROS, Ernesto:

— (1993) *Kant frente a Shankara (El problema de los dos yoes)*, Bhisma, Madrid.

fractura y despliegue temporal; sino que, al unísono, ésta se repliega en la Presencia, donde toma conciencia de sí misma.

⁴⁰ Boecio, 1999, p. 182.

BOECIO:

— (1999) *La consolación de la filosofía*, Madrid, Alianza.

COMTE-SPONVILLE, André:

— (2001) *¿Qué es el tiempo?*, Barcelona, Editorial Andrés Bello.

COOMARASWAMY, Ananda K.:

— (1999) *El tiempo y la eternidad*, Barcelona, Kairós.

DANTE:

— (1995) *Divina Comedia*, Madrid, Alianza.

DAVIES, Paul:

— (1996) *Sobre el tiempo*, Barcelona, Crítica.

HEIDEGGER, Martin:

— (2001) *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta.

HUSSERL, Edmund:

— (1993) *Ideas*, México, FCE.

KLEIN, Étienne:

— (2005) *Las tácticas de Cronos*, Madrid, Siruela.

KLEIN, Jean:

— (1980) *La alegría sin objeto*, Madrid, Editorial Luis Cárcamo.

LAHIRY, Banamali:

— (2003) *La búsqueda de la verdad*, Palma de Mallorca, Olañeta. Publicado originariamente como artículo en *Prajñā*, Banaras Hindu University Journal, vol. VIII (2), marzo (1963)

MERLEAU-PONTY, Maurice:

— (2000) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.

PENROSE, Roger:

— (1991) *La nueva mente del emperador*, Barcelona, Grijalbo Mondadori.

RICOEUR, Paul y otros:

— (1979) *Las culturas y el tiempo*, Salamanca, Sígueme.

RUBIA, Francisco J.:

— (2002) *El cerebro nos engaña*, Madrid, Temas de hoy.

SÁNCHEZ, Antonio:

— (1998) *Tiempo y sentido*, Madrid, Biblioteca Nueva - UNED.

SCHOPENHAUER, Arthur:

— (1989a) *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos.

— (1989b) *El amor, las mujeres y la muerte*, Madrid, EDAF.

- (1996) *Manuscritos berlineses*, Valencia, Pre-textos.
 - (2000a) *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa.
 - (2000b) *Crítica de la filosofía kantiana*, Madrid, Trotta.
- SUZUKI, Daisetz T.:
- (2003) *Vivir el zen. Historia y práctica del budismo zen*, Barcelona, Kairós.